

# Una metafisica troppo ‘nobile’ del desiderio: A. Kojève e J. Lacan

Roberto Finelli

**Abstract:** It is indisputable the enormous influence on French culture that had the Hegelian reading advanced by A. Kojève during the 30s of the last century. Finelli's essay intends to criticize the basic approach of the Russian-French author and his claim to place the dialectical relationship of lord and servant at the beginning of history. Finelli's aim is to demonstrate that the "absolute denial", assigned to the lord in the Phenomenology of the spirit, cannot be a presupposition, as Kojève thought, but can only be a "place", historically determined, which finds his reasons in the figures and in the previous path of Phenomenology. The more general critical intent is to show how Kojève's Hegelian interpretation is conditioned by a Nihilism, which is articulated according to the influence of the Metaphysics of the Non-existent of Soloviev and the ontological difference of Heidegger. With the consequence that a good part of contemporary French Theory (Lacan, Deleuze, Derrida, Foucault) reveals itself, on closer inspection, strongly exposed to the dissolutive action of an ontology of "Nothing".

**Keywords:** Kojève; Lacan; Nihilism; French Theory.

## 1. Una dialettica senza violenza: dal 'tre' al 'quattro'

È la genesi del pensiero di Hegel, nel contesto dell'eredità del criticismo kantiano, che può ben far comprendere, quanto la filosofia hegeliana sia stata di fondo assai più una filosofia del *riconoscere* che non una filosofia speculativa del *conoscere*. Il contesto è quello fichtiano di una nuova definizione di libertà rispetto a quella kantiana della *Critica della ragion pratica*. Giacché qui libertà non è più autonomia della ragione, quale facoltà di sintetizzare di per per sé un universale pratico, bensì è *sintesi degli opposti*, quale facoltà di risolvere ogni *non-Io* nell'*Io*, ossia quale facoltà dell'*Io* assoluto di ritrovare e riconoscere sé medesimo in ogni determinazione opposta del *non-Io*. Nuova definizione di libertà, cui va aggiunta, l'elaborazione che, attraverso Schiller, ne fa Hölderlin, ripensando, e criticando insieme, la sintesi fichtiana nel verso dell'armonia e bellezza della composizione de-

---

\* Università degli Studi Roma Tre (roberto.finelli@uniroma3.it)

gli opposti, senza che nessuno dei due abbia a dominare e ad estremizzarsi rispetto all'altro.

L'idealismo tedesco nasce, dal kantismo ma oltre al kantismo, proprio e solo con tale nuova definizione di libertà, senza intendere la quale, nella sua differenza dalla sintesi kantiana, non s'intende la nuova epoca, non solo della storia delle idee, ma della nuova teoria sociale, giuridica e politica della modernità, che appunto l'idealismo tedesco inaugura e consegna come orizzonte ulteriore al liberalismo kantiano. L'idealismo tedesco è oltre il criticismo, o se si vuole è una radicalizzazione del criticismo, certo per motivi teoretici, ma anche e soprattutto per motivi etico-politici, giacché nella sua problematicità di base è la questione di come affrontare, quanto a compiutezza di libertà, una modernità che già in Schiller e Hölderlin, per limitarsi a solo questi due autori, si presenta non solo come progresso e illuminismo ma anche come realizzazione asimmetrica, unilaterale e repressiva delle potenzialità dell'umano.

Ma è proprio dal confronto con l'impercorribilità della soluzione drammatico-estetica data da Hölderlin a tale programma di nuova libertà e di nuova organicità etico-politica che emerge l'originalità e la peculiarità della soluzione hegeliana, con la conferma che la fonte del pensiero di Hegel non è, come da molti pure autorevoli interpreti s'è voluto dire, teologica e mistica, bensì è profondamente *pratico-politica*: nel senso elevatissimo del termine, quale intento di realizzare il regno di Dio sulla terra, attraverso una rivoluzione culturale e morale che, oltre la Rivoluzione Francese, attingesse senso appunto da un'antropologia priva di estremizzazioni e di polarità antitetiche. *Una rivoluzione cioè che realizzasse la Rivoluzione francese senza il Terrore*. Senza la violenza di un'autorità che dall'esterno proponesse e imponesse universalizzazioni e socializzazioni, visto che l'obiettivo era quello appunto di un universale che nascesse dalle movenze stesse, interiori e intrinseche, del particolare<sup>1</sup>.

La soluzione hegeliana consiste, a partire da quel testo bellissimo e densissimo che è il manoscritto di *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, nella teorizzazione che ciascun estremo, nella sua polarizzazione asimmetrica, non riesce a coincidere e a mantenersi in sé medesimo, in quanto è invaso, a un certo punto, per necessità, ossia *per destino*, dall'altro opposto, ossia dal mondo e dall'alterità che dogmaticamente ha lasciato fuori di sé. Per lasciar luogo, a conclusione e in forza di tali scacchi esistenziali e di tali

---

1 Per questa interpretazione mi permetto di rinviare al testo in cui ho provato a ricostruire la formazione del pensiero hegeliano fino alle sue prime forme sistematiche, Finelli (2009). Ma per una critica dell'interpretazione teologica e mistica del primo Hegel cfr. anche la *Premessa* e le *Introduzioni* di E. Mirri a Hegel (1993).

rovesciamenti nell'opposto, alla *sintesi del riconoscimento*, quando l'altro non è più conosciuto come estraneo e fuori di sé, bensì è riconosciuto, per la comune appartenenza al mondo della vita, come interiore e identico a sé.

La dialettica hegeliana, ben diversamente da quella antica, è infatti *catastrofe esistenziale del finito* e conclusione della cattiva infinità dei rovesciamenti nel radicamento del proprio Sé attraverso riconoscimento dell'Altro. È, nella prima teorizzazione della sua genesi, dialettica non logico-ontologica ma *drammatico-antropologica* che trova nella tipologie delle umanità, prima ebraica, poi cristiana, infine kantiana, i modelli di identità dogmatiche ed estreme, il cui togliersi deve introdurre all'aprirsi di una nuova umanità del riconoscimento.

Essa è costituita da un processo in tre fasi che si struttura: a) nel riconoscersi fallace di un finito in una identità iniziale, espulsiva dell'altro e paurosa della vita; b) nella perdita di tale identità attraverso l'invasività dell'altro e il togliimento del proprio confine/limite protettivo; c) nell'interiorizzazione, ora positiva, dell'altro come costitutivo del proprio Sé. Tale processualità è il contenuto della nuova, originale e immanente definizione di ciò che per Hegel è Spirito, *Geist*: processualità *immanente* di contro ad ogni definizione *trascendente* e tradizionale della spiritualità. Ed appunto tale definizione di *Geist* costituisce il canone, l'impianto categoriale, che guida il procedere del pensiero hegeliano dai manoscritti giovanili fino al suo costituirsi a sistema, attraverso il passaggio, non vale sottolineare quanto fondamentale, dall'argomentazione *drammatico-antropologica* all'argomentazione *logico-ontologica*.

Tale passaggio a un sistema che si costruisce soprattutto negli anni jenesi trova, com'è ben noto, un interlocutore fondamentale in Schelling e nella sua *quaternion terminorum*. Ossia nella tesi centrale, nella teoria schellinghiana dell'Assoluto come Identità, che ogni luogo dell'Assoluto è compresenza di Soggetto e Oggetto, Spirito e Natura. Con la sola differenza, di grado quantitativo, che mentre nella dimensione dello Spirito nella compresenza di Soggetto ed Oggetto prevale il Soggetto, nella dimensione naturale prevale il fattore dell'Oggetto<sup>2</sup>. Per cui, com'è evidente, l'Assoluto schellinghiano era giunto a proporre, quanto a unificazione della realtà, una *quadruplicazione* dei termini che provava a sfuggire alla difficoltà maggiore del fichtismo di trovare la sintesi tra opposti (Io, non-Io) in un terzo, superiore ed ulteriore ad entrambi.

---

<sup>2</sup> I testi di Schelling più espliciti in questo senso sono Schelling (1994) e Schelling (2006).

Questo trapasso fondamentale dal *Tre* al *Quattro*, quanto a elementi strutturali del reale, è stato accolto da Hegel nella lunga frequentazione con Schelling a Jena, dopo il condiscipolato di Tübingen. Ne è generato quel filosofema, da quel momento centrale, nel pensiero di Hegel, secondo il quale ogni polarità di un'opposizione si sintetizza con l'opposto solo *facendosi intero in sé medesima*, vale a dire accogliendo l'opposto dentro di sé e rinunciando alla *violenza*, o di una assimilazione dell'opposto o di una sintesi terza ed esterna.

Ciò vale a dire che la dialettica implica la quadruplicazione dei termini – non la loro triadicità – in quanto ciascuno degli opposti ha da farsi l'intero e, in questa prassi reciproca di alterazione di sé, produrre *intrinsecamente* la dimensione dell'Assoluto e della Totalità del reale in quanto luogo della conciliazione. A conferma di quanto sopra si diceva: cioè che la dialettica hegeliana nasce dall'obbligo di *realizzare la Rivoluzione francese senza la Rivoluzione e il Terrore*, specificamente di realizzare la universalità della ragione kantiana senza che la ragione s'imponga autoritariamente al sentimento. Nasce come pensiero della non violenza assoluta e di un'etica generalizzata come bellezza e armonia e, appunto, la quadruplicazione dei suoi termini costitutivi è la messa in opera di tale sua fondazione radicalmente non violenta e pacificatrice.

## 2. Il puro concetto del riconoscere

Nella *Fenomenologia dello spirito* una delle testimonianze più esplicite di questa quadruplicazione dei termini propria della dialettica hegeliana è contenute nelle pagine dell'Autocoscienza quando, ancor prima della trattazione del confronto tra signore e servo, Hegel introduce e definisce il “puro concetto del riconoscere (*reine Begriff des Anerkennens*)”<sup>3</sup>.

L'Autocoscienza è la Coscienza che ha bisogno di confermare attraverso l'Altro la certezza di sé. È la coscienza che può riconoscersi effettivamente come soggettività, come autocoscienza, solo attraverso l'essere riconosciuta da un'altra autocoscienza. Ma affinché ci sia un *puro riconoscere* è necessario che questo Altro sia del tutto simmetrico e identico al primo: che abbia la stessa dignità di soggetto e che abbia verso se stesso la medesima relazione di valorizzazione e di autonomia.

Ossia affinché una autocoscienza sia riconosciuta da un'altra autocoscienza, è necessario che a sua volta la prima riconosca la seconda quanto a valore di soggettività. E che dunque agisca verso se medesima, quanto a ri-

---

3 Hegel (1967, 155).

conoscimento di dignità e autonomia, nello stesso modo in cui agisce verso l'altra, quanto a riconoscimento di dignità e autonomia. Giacché solo in tal modo si dà la simmetria e la reciprocità di un rapporto in cui ciascuno fa verso l'altro ciò che fa anche verso se stesso, in una quadruplicazione dei termini per la quale il primo, duplicandosi, accoglie in sé, riconoscendolo, l'altro e, viceversa, l'altro, duplicandosi a sua volta, accoglie in sé, riconoscendolo, il primo.

Dunque, *puro concetto del riconoscere*, che nelle medesime pagine della *Fenomenologia* Hegel caratterizza come modulo del riconoscimento reciproco di libertà, secondo cui l'assicurazione della *libertà del Sé* è fondata intrinsecamente sul "lasciar essere libero l'Altro" (*entläßt also das Andere wieder frei*). Anche qui secondo un procedere che si fonda sul superamento dell'opposizione escludente tra Sé ed Altro e sul raggiungimento da parte del Sé di una corretta inclusione in sé dell'Altro.

È un procedere infatti articolato nella breve ma intensissima esposizione hegeliana in tre momenti: 1) Nel primo momento l'autocoscienza esce dalla sua condizione assoluta e irrelata di coscienza che nel movimento fenomenologico precedente ("Intelletto") ha risolto l'intero mondo dell'oggetto nel soggetto e incontra l'Altro Soggetto come determinazione e presenza ulteriore del suo mondo. È il momento in cui l'autocoscienza fa esperienza del *fuori di sé* (*ausser sich*):

Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è andata fuori di sé. Ciò ha un doppio significato: *in primo luogo* l'autocoscienza ha perduto se stessa perché ritrova se stessa come una *altra* entità (*ein anderes Wesen*); *in secondo luogo* essa così ha tolto l'altro, perché non vede anche l'altro come entità (*Wesen*), ma vede *se stessa nell'altro* (*sich selbst im Anderen*)<sup>4</sup>.

La soggettività d'intelletto che ha sottratto all'oggettività ogni consistenza autonoma, avendo ridotto l'intero mondo a oggetto di legislazione scientifica, quando nel suo orizzonte si accende l'Altro, non può inizialmente vederlo come esistenza autonoma e non riducibile alla sua. Così o sedotta e fuori di sé vede nell'altro solo un luogo di fascinazione e di perdita di sé o nell'altro rispecchia e vede solo se stessa: cadendo nel primo modo nella *sopravalutazione* dell'altro o nella sua *sottovalutazione* radicale nel secondo. In entrambi i casi collocando nell'altro solo le proprie moventi interiori e praticando dunque i due lati di una medesima proiezione che in entrambi i casi fa dell'altro appunto solo il ricettacolo del proprio sé.

---

4 Ivi, 153.

2) Nel secondo momento, esperito comunque che il senso della propria identità si gioca ormai nel confronto con l'altro, ciò che accade all'autocoscienza è il tentativo del ritorno alla sua condizione originaria, prima della relazione, di pretesa autosufficienza monadica e assoluta monastica. Vale a dire che la tentazione della regressione alla condizione di astrazione onnipotente non può che essere costante, consustanziale a una dinamica di relazione. Per cui in questo secondo momento dell'esposizione hegeliana, l'autocoscienza in questione non può che provare a negare ed eliminare la stessa presenza dell'altro, distanziandosi ed irrigidendosi di contro ad esso. Ma così, tentando di riaffermarsi come soggettività immediata e non dipendente da altro, in effetti finisce col non ritrovare più sé medesima, perché l'altro è ormai consustanziale al suo sé, perché l'altro è ormai null'altro che se stessa:

Essa deve togliere questo *suo esser-altro* (*sein Anderssein*). È il togliere del primo doppio significato ed è perciò esso stesso un duplice togliere. Essa deve procedere infatti a togliere l'altra esistenza indipendente, per divenire certa *di se stessa* come l'essenza; ma con ciò procede in secondo luogo a togliere *sé medesima*, perché questo altro è lei stessa<sup>5</sup>.

3) È solo nel terzo movimento che l'autocoscienza ritorna veramente in se stessa, appropriandosi effettivamente di sé. Ma questo accade solo quando il togliere la dipendenza dall'altro, il liberarsi dall'altro, è *nello stesso tempo* la liberazione dell'altro, il *lasciar essere libero* l'altro. Solo quando cioè la libertà propria è, *ipso tempore*, la libertà dell'altro:

Questo togliere duplice del suo duplice esser-altro è parimenti un ritorno in doppio senso *in se stessa*; perché, *in primo luogo*, essa, mediante il togliere, si riappropria di sé, in quanto diviene di nuovo eguale a se medesima mediante il togliimento del *suo esser-altro*; ma, *in secondo luogo*, restituisce di nuovo a lei stessa l'altra autocoscienza, perché essa era se stessa nell'altro; essa toglie questo *suo essere* nell'alterità, e lascia dunque di nuovo libero l'altro (*entläßt also das Andere wieder frei*)<sup>6</sup>.

Si potrebbe dire, traducendo la pagina hegeliana in linguaggio psicoanalitico, che un Soggetto giunge al riconoscimento di sé, solo quando fuoriesce da un'attitudine fusionale e simbiotica con l'altro da sé. Solo quando cessa di vedere l'altro, non nella autonomia del suo progetto di vita, bensì solo come oggetto manipolabile per i suoi bisogni, le sue compensazioni, le sue proiezioni. Quando cessa cioè di vedere l'altro solo come prolungamento e protesi del proprio sé. Giacché solo la *lontananza nella prossimità*,

---

<sup>5</sup> Ivi, 154.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

solo il lasciar essere l'altro al suo più proprio desiderio e al suo più proprio programma di vita, consente al sé in questione di rivolgere verso sé medesimo il proprio interesse e la propria cura, facendosi carico responsabilmente, senza madri né padri, della propria bisognosità. Solo il riconoscimento, senza secondi fini, della piena libertà di vita dell'Altro, con il rispetto radicale che ne consegue delle sue scelte, conduce il primo Soggetto ad avere come oggetto da curare e da far crescere null'altro che sé medesimo<sup>7</sup>.

### **3. Antropologia signorile e antropologia servile**

Abbiamo detto che il *puro concetto del riconoscere*, istituito sull'istanza di liberazione reciproca di entrambe le polarità, vale nello svolgimento successivo della *Fenomenologia* come il modello cui dovranno tendere, quanto a *quaternatio terminorum*, le diverse realizzazioni e progressioni del riconoscimento. Il confronto e la dialettica tra signore e servo che segue immediatamente quella presupposizione concettuale rappresenta, com'è ben noto, la prima e forse la più celebre figura della progressiva socializzazione e spiritualizzazione dell'autocoscienza. Ed è ben nota l'interpretazione che di quella lotta per il riconoscimento ha dato Alexandre Kojève nelle sue *Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito* tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études. Così come è ben noto che proprio dall'interpretazione kojéviana di quelle pagine hegeliane abbia preso le mosse Jacques Lacan, allievo e uditor di Kojève, il quale sulla scissione onto-antropologica di *bisogno e desiderio* ha istituito la sua riconfigurazione, barocca ed esoterica fino alla messa in scena di una *Vox Dei*, della scienza freudiana della psicoanalisi.

Sarà dunque opportuno svolgere qualche considerazione sulla filosofia della storia universale, concepita da Kojève, e basata sulla opposizione-interazione tra Signori e Servi.

La distinzione tra Signore e Servo nell'incontro iniziale, a principio della storia, nasce per l'intellettuale russo dall'opposizione tra *Desiderio umano* e *Desiderio animale*. Quest'ultimo è legato al corpo e a una bisognosità biologica che può essere soddisfatta solo da oggetti biologico-naturali. È desiderio di Essere, dipendente dall'Essere della natura e della realtà esterna. Laddove il Desiderio umano è desiderio che supera e trascende la natura, la corporeità biologica, per affermarsi come assoluta libertà, come azione e forza che annulla l'Essere, e che deve essere riconosciuta dagli altri in tale sua peculiare modalità. È perciò desiderio che non desidera cose,

---

<sup>7</sup> Anche qui mi permetto di rinviare ai miei testi: Finelli (2016; 2018).

oggetti, ma che può desiderare solo un altro Desiderio, il Desiderio di un altro essere umano.

In coerenza con la natura più profonda dell'umano, che è quella di essere *antinaturalistica* ed *extranaturalistica*, quale esistenza destinata a scomparire nel Nulla della morte e dunque quale esistenza che coincide con il Nulla e con un agire nullificante di ogni dimensione biologico-naturale, il vero Desiderio è quello di essere riconosciuti da un altro Desiderio. All'alba della storia umana Signore e Servo incarnano rispettivamente il Nulla e l'Essere e il loro distribuirsi sui poli di una relazione asimmetrica, dai cui diversi passaggi dipenderà tutto lo svolgimento della storia universale, nasce proprio dal fatto che il Signore essendo Soggetto oltre la vita è animato dal Desiderio, non di cose, ma di riconoscimento, mentre il Servo, essendo Soggetto asservito alla sua bisognosità corporea, desidera solo la vita e per timore di perderla si fa Servo del Signore<sup>8</sup>.

Ora ciò che sorprende e fa problema in questa lettura del Desiderio avanzata da Kojève è, a mio avviso, il suo procedere a colpi di astrazioni e di assolutizzazioni. Di aver fatto cioè coincidere quello che nella storia delle figure fenomenologiche è solo un passaggio da una figura all'altra con l'inizio invece assoluto dell'umanità, nel suo sganciarsi e autonomizzarsi dalla natura, e di aver generalizzato con ciò un tempo storico determinato, che nelle pagine hegeliane potrebbe rinviare o a una arcaicità omerica o a una società di signori feudali, al tempo della storia in quanto tale considerato nella sua totalità.

Ma, a mio avviso, attraverso tale assolutizzazione astraente Kojève cancella il cammino con cui Hegel è giunto alla dialettica di Signore e Servo e rimuove in particolare tutto il lavoro affidato da Hegel alla "negazione", attraverso le sue varie forme assunte nella *Coscienza sensibile*, nella *Percezione* e nell'*Intelletto*, per penetrare e dissolvere il mondo dell'oggetto nella sfera del conoscere, riconducendolo kantianamente nelle ultime pagine dell'*Intelletto* ad una posizione della soggettività.

La capacità del Signore di rendersi assoluto, ossia sciolto, irrelato, dalla propria corporeità e pronto a lottare per il riconoscimento fino alla morte, trova infatti, a ben vedere, il suo presupposto nel precedente percorso gnoseologico ed epistemologico che dalla dominanza dell'oggetto nella *Coscienza sensibile* è giunto all'identità Soggetto-Oggetto con l'*Intelletto*. La mossa di Kojève, per il suo carattere astraente e assolutizzante, toglie ogni presupposto e rende scena originaria dell'antropogenesi e della storia un incontro/scontro, che dovrebbe trovare solo entro di sé (ma senza

---

8 Cfr. il Corso tenuto da Kojève nel 1937-1938, in Kojève (1996, 201-243).

ovviamente poterle trovare) le ragioni psicologiche del diverso comportamento. Invece, come dicevo, quella scena originaria è ricca di *backstages* ed è preceduta da una lunga narrazione del confronto a morte che si è svolto precedentemente sul piano della relazione Soggetto-Oggetto.

Non è un caso infatti che Kojève compia la sua forzatura interpretativa più impegnativa proprio nell'interpretazione complessiva delle sezioni della *Fenomenologia* precedenti l'*Autocoscienza*. Dove egli trova una prevalenza e un dominio dell'Oggetto sul Soggetto che è assai lontana da quanto contenuto nel testo hegeliano. Le tre sezioni che precedono l'*Autocoscienza* sarebbero infatti a suo avviso caratterizzate solo dalla "rivelazione dell'Essere", dalla rivelazione di un mondo oggettivo che lascerebbe alla coscienza umana una funzione solo di accoglimento passivo di quella datità. Giacché il momento conoscitivo di quelle sezioni consegnerebbe l'essere umano solo ad una "conoscenza *contemplativa* dell'Essere, alla sua rivelazione *passiva* che lo lascia qual è in sé, indipendentemente dalla conoscenza che lo rivela"<sup>9</sup>.

Ben consolidato nel suo armamentario buddhistico-esistenzialista, già fortificatosi nei suoi studi sulla Metafisica di Soloviev, e dunque nel primato del Nulla, del Non-Essere sull'Essere, Kojève è dunque obbligato a leggere l'epistemologia delle tre sezioni della *Fenomenologia* come consegna e subordinazione dell'essere umano all'Essere, proprio per poter leggere la sezione sull'*Autocoscienza* come luogo invece di un Desiderio "attivo e negatore", di un Nulla la cui funzione è annientare l'Essere e attestarsi in tal modo come superiorità di senso e di azione sul mondo della natura e della vita<sup>10</sup>.

Eppure ad un lettore attento della *Fenomenologia* hegeliana non dovrebbe sfuggire quanto nelle figure fenomenologiche che precedono la dialettica di Signore e Servo sia invece presente un percorso gnoseologico-epistemologico che, in un confronto con le filosofie del conoscere della modernità dall'empirismo al kantismo, valorizza profondamente le funzioni linguistiche, percettive e logiche della soggettività e dunque l'intervento profondamente attivo del *Soggetto* nella sua relazione dialettica con l'*Oggetto*.

Ma è appunto un intervento di tale arbitrio interpretativo, qual è quello operato in tal senso da Kojève sul corpo della *Fenomenologia*, che rivela assai bene, a mio avviso, la forzatura messa in atto dal *grand commis* dello Stato francese nel fare della relazione Signore-Servo il fondamento permanente della storia universale. Giacché è proprio lo sganciamento dell'*an-*

9 Kojève (1996, 207).

10 Cfr. Auffret (1990, 162-176).

*tropologia del riconoscimento* dalla *filosofia del conoscere* che la precede a fare della dialettica delle autocoscienze un *primum* astratto e fondativo, che, nella assolutezza della sua irrelatività con quanto la precede, consegna alla Morte e al suo Non-Essere di vita il primato della donazione e dell'organizzazione di senso. Proprio secondo quanto prescrive il modulo per eccellenza di un esistenzialismo intensamente attraversato e riletto alla luce dell'*essere-per-la-morte* di Martin Heidegger<sup>11</sup>.

Nel testo hegeliano la decisione del Signore di risolversi per l'essere-per-la-morte, praticando una negazione totale della sua corporeità, trova, io credo, la sua ragion d'essere nella forza con la quale la negazione epistemologica ha sottratto precedentemente ogni consistenza al mondo oggettuale, risolvendo ogni fenomeno nel gioco sovrasensibile delle forze che lo sottende. Tale svolgimento processuale, per il quale la *negazione epistemologica* precede la *negazione antropologica*, conferma per altro quanto il negativo in Hegel abbia proceduto per *interiore itinere*, attraverso svuotamento e togliimento di ogni sostanzialità, per giungere con il regno delle leggi al "concetto assoluto" o "infinità". Per cui è proprio muovendo da tale infinità logico-gnoseologica che può nascere nella dialettica delle autocoscienze una coscienza signorile che si faccia vettore e carico di pura infinità. Ma appunto attraverso una mediazione e una processualità che sottrae la distinzione tra Signore e Servo, come invece la presenta Kojève, al differenziarsi, solo causale e non motivato, del loro comportarsi verso la morte.

Tutta la *Fenomenologia* di Hegel è costruita sulla potenza del negativo, quale procedere di un vettore immanente di universalizzazione che toglie ogni figura e permanenza del particolare. Voler sovrapporre a tale istanza e operosità intrinseca del negativo la curvatura di una negatività, in qualche modo assoluta e trascendente, come quella legata alla differenza ontologica di Heidegger e all'essere-per-la-morte, come ha proposto Kojève, mi sembra congeli le pagine hegeliane sulla lotta per il riconoscimento, paradossalmente non a principio bensì al di fuori della storia, consegnando le due figure del Signore e del Servo alla fissità di una polarizzazione estrema, che contrasta, a me pare, con lo svolgimento e il superamento di quella opposizione nel testo hegeliano.

#### 4. Jacques Lacan

L'operazione teorica e culturale, di raffinata intelligenza quanto di estrema spregiudicatezza, che J. Lacan ha compiuto nell'ambito della psicoanalisi

---

<sup>11</sup> Per una diversa valutazione del rapporto Kojève-Heidegger cfr. Filoni (2012).

ha preso le mosse, come ricordavo all'inizio di queste mie considerazioni, da qui: dalla distinzione/scissione tra natura e storia umana teorizzata da Kojève nel celebre *Seminaire*. Uso intenzionalmente l'espressione 'estrema spregiudicatezza' perché, a mio avviso, il trapianto che l'intellettuale francese ha compiuto di una metafisica del Nulla sul corpo dell'opera freudiana, *caratterizzata invece nella sua genesi da una profonda ispirazione biologico-darwiniana*, rivela da subito il tratto di un gioco d'azzardo che ha voluto connettere visioni del mondo e della vita umana, non solo distanti ma del tutto irriducibili l'una all'altra.

La grande capacità manipolatoria e scenografica di Lacan è consistita infatti nel mettersi sul bordo di due universi, di due *Weltanschauungen* che non potevano parlarsi tra di loro, data la non confrontabilità dei loro principi teorici e onto-antropologici, e inventarsi invece un lessico, del tutto proprio e idiosincratico, con il quale pretendere di far dialogare regni, nazionalità e culture altrimenti chiuse e reciprocamente ostili. Mantenendo, ovviamente, nella saldezza delle sue mani le chiavi di quel codice così ermetico e personale e consegnando nello stesso tempo alla posterità dei suoi seguaci il compito di un'ermeneutica infinita di quel "secretum".

Si consideri in tal senso il modo profondamente diverso in cui viene letto il rapporto corpo-mente alla luce di un'ottica lacaniana di contro a un'interpretazione d'ispirazione freudiana. Per Lacan, a partire fin dai suoi primi scritti, il corpo è il luogo del Non-Senso, del Non-Essere. Esso coincide con un Reale che è *corps morcelé*, caos primordiale, dilagare delle pulsioni, eccesso di una vita che, per il suo eccedere, è immediatamente morte.

Tale Reale è l'*Altro* assoluto dall'umano, perché è *nuda vita* che devasta e irrompe nella *vita umana*: e come nuda vita è priva di ogni possibile senso e mediazione con l'umano. È mancanza e scissione fondativa, perché essendo vita mai realizzabile nella vita umana, pone l'assolutamente Altro nel cuore dell'umano, come fondamento mai attingibile e significabile. È condizione permanente di dissoluzione e frammentazione che, con l'atto di un primo e originario *après coup*, produce la nostalgia di un *Origine*, di un *Uno* (mai esistito ma appunto solo fantasticato): quale potrebbe essere, prima della nascita, una *indistinzione fusionale con il materno*, che, come tale, implicherebbe uno stato, di nuovo, solo di morte e di annullamento dell'individuale.

A muovere da questa dislocazione del corpo, carico di bisogni, in una naturalità bestiale e Altra dall'umano, la psiche umana si struttura secondo funzioni culturali (Immaginario o Simbolico), che tentano di dare senso, di dare Essere a questo Non-essere, a questo non-senso. Ma secondo fi-

gurazioni e costruzioni (Immaginario e Simbolico) che risultano sempre estrinseche ed eccedenti rispetto a questo Non-Senso originario, che costituisce nello stesso tempo il limite e l'abisso dell'esistenza. Per Jacques Lacan l'essere umano è così costituito e vissuto da una strutturale alternanza: tra un *meno di essere* e un *più di essere*, tra un'assenza radicale di senso e un'eccedenza di senso, dato che le identificazioni rispecchianti dell'Immaginario e i codici e le leggi del Simbolico linguistico non possono che girare attorno al margine di quella *beance* originaria ed abissale, senza mai potervi accedere e darle senso<sup>12</sup>. Vale a dire che l'essere umano per tale pulsare, tra mancanza ad essere ed operazione segnica su quella mancanza è intrinsecamente simbolo, come vuole la natura del linguaggio, di essere un segno che rinvia costantemente all'altro da sé.

Ma tutto ciò è conseguente all'aver accolto inizialmente la differenza ontologica, proposta da Kojève, tra bisogno e desiderio, tra natura animale e mente storico-sociale, tra pulsione biologico-fisica (come desiderio d'oggetto) e desiderio di desiderio dell'Altro (come desiderio di riconoscimento). Con l'esito, a mio avviso, di ritornare a un dualismo cartesiano tra corpo e mente, istituito sull'eterogeneità ontologica e qualitativa dei due diversi ambiti.

Invece a me sembra che la prospettiva teorica, da cui ha preso origine il percorso freudiano, confermato e vieppiù approfondito dalla migliore scuola della psicoanalisi inglese (Klein e Bion), si muova secondo il fine opposto di una integrazione tra dimensione animale e dimensione socio-culturale dell'essere umano. Per dire cioè che per tale *Weltanschauung* ciò da cui bisogna partire, come principio insuperabile, è, secondo quanto scrive Bion, "l'insormontabile bestialità dell'essere umano"<sup>13</sup>: ossia che la mente, il pensiero, nasca e si sviluppi al fine precipuo della cura, e non della rimozione, dei bisogni e della vita istintuale della corporeità. Giacché il vero scopo della psiche, in quanto composizione di corpo e mente, è appunto, in primo luogo, il soddisfacimento e la riproduzione dell'organismo biologico-corporeo a fronte delle sfide, delle difficoltà, delle complessità che avanza nei suoi confronti il mondo-ambiente.

La mente, come hanno scritto lo psicoanalista Armando B. Ferrari e il filosofo Emilio Garroni, nasce come il *Bino* rispetto all'*Uno* del corpo. Si forma e si costruisce come funzione ulteriore e derivata proprio per contenere le dinamiche pulsionali in rapporto al mondo delle relazioni oggettuali e delle relazioni interpersonali.

---

12 Cfr. Tarizzo (2009).

13 Bion (1970, 65).

Ma appunto in tale prospettiva corpo e mente sono i due luoghi fondamentali della psiche che, proprio perché eterogenei (ossia dotati di legalità e modi di operare diversi), sono in grado di generare, con la loro sintesi, la fisiologia della psiche. Mentre essi producono patologia ed immiserimento di vita quando, incapaci di sintesi, si polarizzano e si estremizzano nell'assolutizzazione delle loro reciproche funzioni. Quando cioè o la dinamica pulsionale dilaga, travolgendo il suo contenitore mentale e facendosi coazione assoluta o quando il pensiero non è più elaboratore di emozioni ma si fa pensiero astratto, elaboratore solo di parole vuote<sup>14</sup>.

A mio avviso tutta l'opera di Lacan si svolge, invece, in un'ottica di drammatizzazione, che, come dicevo procede, *auctoribus Kojève e Heidegger*, a colpi di dualismi ontologici e di assolutizzazione di estremi, cosicché la metafisica psicoanalitica cui egli ha dato luogo è consistita nel gioco e nella dissimulazione di presentare il "patologico", cioè la scissione di mente e corpo, come il "fisiologico" dell'essere umano: come l'irredimibile e insuperabile condizione di una alienazione strutturale messa in atto da vettori permanenti di alterazione. Né importa che, a seconda delle diverse accentuazioni messe in atto dallo psicoanalista francese, il primato di tale capacità di costante alterazione dell'umano venga assegnato, di volta in volta, all'*Immaginario* e alla seduzione dell'*Immagine*, al *Simbolico* e alla pervasività della *Legge* sociale, o, come si vuole dai più, soprattutto nell'ultima fase, da un *Reale*, celebrato come il *Corpo-Uno di un Godimento puro da ogni Immagine e da ogni Logos*<sup>15</sup>. Giacché ciò che vale è appunto lo scacco permanente di ogni possibile integrazione e di ogni continuità d'identità. Al fine, in ultima istanza, di valorizzare un'antropologia e una condotta terapeutica che proceda solo a colpi di sorprendenti quanto raffinati *shock* signorili e che lasci invece alle antropologie e alle terapie psicoanalitiche della plebe la cura di ciò che attiene alla empiria dei corpi e al materialismo volgare dei bisogni.

Bisogno plebeo del corpo e desiderio nobile di riconoscimento possono, al contrario, procedere verso cammini filosofici e terapeutici di intreccio e integrazione. A patto però di cambiare completamente registro filosofico e terapeutico, rispetto all'asse Kojève-Lacan. E intendere che il sintagma 'riconoscimento' - oltre che il *riconoscimento dell'altro*, oltre che *l'esser riconosciuto da un altro* - significa *riconoscimento di sé medesimi*, quale capacità di riconoscere e far emergere a coscienza, contro le proprie censure e le proprie automortificazioni, il proprio fondo emozionale e le pulsioni che lo attraversano. Significa cioè far entrare nella psicoanalisi come filosofia,

---

14 Cfr. Lombardi (2015, 2016).

15 Su ciò rimando al mio testo: Finelli (2019).

non solo Hegel, ma anche Kant: proprio per dare maggiore senso e maggiore pienezza di contenuto, quanto a *verticalità* dell'appropriazione di sé, a quella dimensione di individuazione che è in pari tempo un lasciar essere l'altro, di cui si parlava come appena accennata ma non sufficientemente svolta nella concettualizzazione hegeliana del puro riconoscere<sup>16</sup>.

Ma parlare di *orizzontale* e *verticale*, di socializzazione e contemporaneamente di individuazione, significa entrare in un altro mondo filosofico e psicoanalitico. Significa lasciar perdere Soloviev, Kojève, Heidegger, Lacan e imboccare quel confronto serio tra psicoanalisi e filosofia che, a mio avviso, con l'ingresso di Kant, è stato proseguito e approfondito, muovendo da Klein, dalla scuola anglosassone di seconda generazione e in particolare da W. R. Bion.

Dunque un altro discorso per un'altra occasione!

## Bibliografia

- AA.VV. (2005), "postfilosofie", *Riconoscimento-Misconoscimento*, 1, 1.
- Auffret D. (1990), *Alexandre Kojève, La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Paris: Grasset.
- Bion W. R. (1970), *Attention and Interpretation. A Scientific Approach to Insight in Psycho-Analysis and Groups*, London: Tavistock.
- Filoni M. (2012), L'ontologia di Kojève. Il dualismo dialettico e lo scarto tra Hegel e Heidegger, in "Giornale di filosofia", 2012, [www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Filoni](http://www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Filoni).
- Finelli R. (2009), *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel. 1770-1803*, 2 ed., Lecce: Pensa.
- (2016), *La logica del concetto e le modalità della negazione*, in "Il Pensiero", 2016, vol. LV, fascicolo I.
- (2019), *Dio ci guardali dall'Uno. Note per una critica affrettata del laccanismo*, in "InCircolo-Rivista di filosofia e culture", 7/2019, [www.incolorivistafilosofica.it](http://www.incolorivistafilosofica.it).
- Hegel G.W.F (1967), *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, Firenze: La Nuova Italia.
- (1993), *Scritti giovanili*, I, tr. it. a cura di E. Mirri, Napoli: Guida.
- Kojève A. (1996), *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des*

---

<sup>16</sup> Sul tema del riconoscimento nel dibattito contemporaneo cfr. "postfilosofie", *Riconoscimento-Misconoscimento* (AA.VV. 2005).

*Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio: A. Kojève e J. Lacan*

*Hautes Etudes* raccolte e pubblicate da Raymond Quenau, tr. it. a cura di G. F. Frigo, Milano: Adelphi.

Lombardi R. (2015), *Formless Infinity. Clinical Explorations of Matte Blanco and Bion*, Routledge, London 2015.

— (2016) *Metà Prigioniero, Metà Alato*, Bollati Boringhieri, Torino.

Schelling F.W.J. (1994), *Ideen zur einer Philosophie der Natur*, in *Werke* 5, hrsg. Von M. Durner, Stuttgart: Frommann-Holzboog, pp. 109-306.

— (2006), *Sistema dell'idealismo trascendentale*, tr. it. a cura di G. Boffi, Milano: Bompiani.

Tarizzo D. (2009) *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari: Laterza.

